

# Notes sobre les figures de la filosofia

Josep Monserrat Molas

Νη τον Δί ἡδομαί γε τουτι προσμαθών.

Οἷόν γε πού 'στιν αἱ σοφαι χυνουσίαι·

[«Per Zeus, estic ben satisfet d'haver après això de més a més. Què és acompanyar homes savis!»]

ARISTÒFANES, *Les tesmofòries*, 20-21.

## 1. [Zeus i Dionís] Xynousía aristofànica euripídica

*Les Tesmofòries* és l'única de les comèdies d'Aristòfanes que ens han arribat que comença amb una invocació a Zeus. Que un dels dos personatges principals sigui Eurípides, sobre el qual va caure l'acusació d'ateisme, no deixa de resultar significatiu. Eurípides, «el més tràgic dels poetes» segons Aristòtil, es caracteritza també com un home de pensament, com un posseïdor de saviesa. *Les Tesmofòries* és, sobretot, una sàtira de l'art d'Eurípides. En la seva festa particular de les Tesmofòries, les dones decideixen venjar-se d'Eurípides, reconegut misogin, de tan malament que ha parlat d'elles. Eurípides convenç un seu parent per tal que es disfressi de dona, assisteixi a l'aplec i el defensi. Aquesta enganyifa és descoberta i està a punt de costar la vida al pobre que s'ha fet passar per dona si no fos que Eurípides, després de diverses temptatives, aconsegueix alliberar-lo. La sàtira contra Eurípides, per una banda, i el paper principal reservat a les dones, per l'altra, eren motius que Aristòfanes ja havia evocat amb anterioritat, com ara en *Acarnesos* (vv. 395-479) i *Lisístrata*, respectivament.

Els versos que hem emprat per a encapçalar aquest treball els pronuncia el parent d'Eurípides, que Manuel Balasch identifica amb el sogre del tràgic, després que aquest, en una mena de retall de cosmogonia, hagi «aclarit» amb un subterfugi la seva reticència

a confessar el motiu de la recerca que està emprenent. L'aclariement, que no és reeixit en la mesura en què el sogre no n'entén el sentit, no compleix altra funció que marcar la superioritat relativa de la saviesa d'Eurípides respecte de la incapacitat del seu parent. Eurípides només li diu, de manera complicada, que s'esperi, que no cal que li digui què estan cercant si tot seguit ho veurà. El que veuen tot seguit és la casa d'Agató. Eurípides està cercant Agató, l'autor de tragèdies, per tal que accedeixi a defensar-lo de les dones en la festa de les Tesmofòries. Eurípides confia que Agató, des de la seva reconeguda homosexualitat i transvestisme, aconseguirà fàcilment aquest objectiu. Aquest propòsit fracassarà i caldrà recórrer a l'expedient suplent, el sogre.

L'exclamació del parent inclou una invocació a Zeus, que repeteix, doncs, la de l'inici de la comèdia, tot plegat en els primers vint versos. Eurípides acaba d'aclarir la distinció entre la naturalesa de l'oïda i la vista: «Perquè foren separades ja fa temps, com et diré. En el precís instant que l'èter se separà [del caos, *hi afegeix Balasch*] i procreà en ell mateix éssers vius dels que es mouen, primer s'inventà allò que serveix per a veure'ns-hi, l'ull, que és una rèplica del carro del sol; després ens barrinà uns embuts perquè hi sentíssim: les orelles.» El sogre respon: «O sigui que és per un embut que no haig de sentir ni de veure-m'hi! Per Zeus, estic ben satisfet d'haver après això de més a més. Què és acompanyar (*xynousíai*) homes savis!» La comicitat de l'escena recorda l'entrada d'Estrepsiades al pensatori i la seva conversa amb el deixeble sobre les absurdes recerques físiques de Sòcrates (*Núvols*, 133ss).

L'admiració del parent per Eurípides no ho és tant pel fet que aquest li hagi ensenyat res (pretensió de la qual Eurípides es vanta només pel fet que algú merament l'acompanyi: «De coses així, amb mi en pots aprendre moltes») sinó que és més aviat el reconeixement que la ignorància comuna fa de la pretensió de saviesa: el valor de tal reconeixement i, per tant, el sentit dels versos citats en l'encapçalament descansa en la nostra capacitat de distingir entre saviesa, coneixement i ignorància. Al respecte ens pot ajudar la noció de *doxosofia* o *saviesa aparent*, noció que ha estat extremadament útil en l'aclariment dels textos platònics que es realitza en els treballs del grup «Hermenèutica i platonisme», i, sobretot, gràcies a la integració d'aquesta noció en la fórmula segons la qual la filosofia no té un lloc propi en la ciutat i li cal un combat per a guanyar-se'l o, cosa que resulta el seu correlat epistèmic, que la filosofia no sorgeix en una situació de zero-sofia i que cal, per tant, una tasca de purificació<sup>1</sup>.

Partint d'aquesta noció, els versos aristofànics que estem glossant s'il·luminen respecte de l'enlluernament classicista que pro-

1. Vegeu, al respecte, els treballs de Jordi SALES, *Coneixement i situació*, Barcelona: PPU, 1990, sobre la noció de purificació; *Estudis sobre l'ensenyament platònic I: Figures i Desplaçaments*, Barcelona: Anthropos, 1992, sobre les *doxosofies* o savieses aparents; *A la flama del vi. Estudis sobre l'ensenyament platònic II*, Barcelona: Barcelonense d'Edicions, 1996, sobre *El convit* com un combat entre Sòcrates i les savieses que ocupen la pretensió d'educar la ciutat; «L'ofici i la follia: La qüestió sobre *latekhné* i la força poètica en l'*Ió*», en J. MONSERRAT MOLAS (ed), *Hermenèutica i platonisme*, Barcelona: Barcelonense d'Edicions, 2002, pp. 27-61, l'*Ió* com un creuament entre savieses especials arraconades i instàncies que les jutgen (pp. 38-40).

voca la seva lectura descontextualitzada. Tenim, doncs, que la *xynousía* aristofànica ens parla d'una realitat d'aprenentatge, d'una transmissió del coneixement –ni que sigui de savieses aparents– que sovinteja a la ciutat. El que retrata aquesta escena aristofànica –en el que té de còmic, també, com és ara un vell deixeble d'un mestre més jove, recurs que ja apareix en *Núvols*–, podria presentar-se d'una altra manera més noble? Vegem, seguidament, quina significació pot tenir la *synousía*<sup>2</sup> socràtica presentada per Plató i si no és el fet que també podria donar l'aparença del cas retratat per Aristòfanes.

Retinguem, però, que, per tal de salvar-se, Eurípides, del qual es diu que és ateu, comet un terrible sacrilegi. D'aquest acte no se'n segueix cap càstig. La sola concessió a què hom obliga Eurípides és la de no dir coses grolleres respecte de les dones mai més. A l'inrevés del que passa en *Els Núvols*, *Les Tesmòfories* tenen un final feliç: un poeta aprova allà on un filòsof, Sòcrates, suspèn<sup>3</sup>.

## 2. [Hermes i Dionís] *Synousía* socràtica platònica

El *Lysis* és la història d'una llaçada, d'un nus que es trenca i es destrena. La magnífica interpretació que en fa Antoni Bosch Veciana<sup>4</sup> pivota al voltant de la seva interpretació del diàleg com la figuració d'una escena on s'estableix una *synousía*, un lligam, que al final es desfà (*dielysamen*). La clau de volta del treball és el terme *synousía*. «Si, en efecte, atenem la totalitat del *Lysis* des del que s'afirma en el seu final, el *dielysamen tèn sinousían* de 223b3 (*dissolguérem la reunió*, tradueix Joan Crexells), hom pot formular la següent tesi: el *Lysis* és la narració d'una *synousía* dialogal socràtica. Provar de mostrar això i el significat que per al *Lysis* i per al *Corpus platonicum* té és l'objecte d'aquest estudi» (p. 25). El títol del diàleg, que és el nom d'un dels nens que hi intervenen i al voltant del qual giren bona part dels desitjos eròtics d'alguns dels protagonistes, és precisament *Lysis* (el «deslligat»). Al final del text se'ns presenta un des-enllaç: d'alguna manera hi esperem trobar la resolució final de les complicacions de l'argument, com en un drama o una novel·la. «És en la *dissolució de la synousía* que el noi *Lysis* ha esdevingut el *deslligat*, la *solució* (*Lysis*)» (p. 178). El treball d'Antoni Bosch-Veciana despulla el *Lysis* dels nusos que travaven la seva comprensió (capítol III: «El sentit del *Lysis*. La *synousía* dialogal»). El desenllaç pot ser també la solució final o la sortida d'una complicació, dificultat o misteri. El professor Bosch ha trobat en la noció de *synousía* la clau per a fer una aportació innovadora respecte de la tradició interpretativa que s'ha interposat entre el text i el lector, i la troballa l'ha feta després d'actuar de la manera com cal per a netejar les incrustacions marines de les estàtues submer-

2. Es tracta de la mateixa paraula, tot i que el prefix apareix en Aristòfanes segons la seva forma àtica.

3. Cf. L. STRAUSS, *El problema de Sòcrates*, Barcelona: en preparació.

4. A. BOSCH-VECIANA, *Amistat i Unitat en el Lysis de Plató. El Lysis com a narració d'una synousía dialogal socràtica*, Barcelona: Barcelonès d'Edicions, 2003. [Hem pogut gaudir de l'extraordinària oportunitat de treballar sobre aquest diàleg a Ciutadella de Menorca durant la primera setmana d'agost del 2003, i de viure com la lectura compartida del text platònic resulta una veritable experiència *synousíal* adreçada a la *phília*.]

gides per restaurar-les; aquesta restauració, però, es fa també amb el respecte a la tradició interpretativa que ens ha mantingut el text i ens subministra pistes i camins per a rellegir-lo (capítol I: «La recepció del *Lysis*»). Retornar al text, doncs, però no a un text platònic desencarnat, sinó a un text de colors ben vius: la lectura del professor Bosch fa atenció als colors que pugen a les galtes dels protagonistes; la seva lectura no és una lectura «idealitzadora», sinó una lectura atenta al text en la seva materialitat, en la seva corporalitat estructural, en la seva narrativitat literària (capítol II: «Text i estructura del *Lysis*»).

Només des del desplegament d'esforços fets al voltant del diàleg (la seva recepció) i en el seu interior (text i estructura), es pot realitzar pròpiament una recerca del sentit del diàleg. Des del domini del text podrà exercitar-se el més important de tota lectura i, aleshores, ajudar-se, ni que sigui com a oposició, de vegades, de les altres interpretacions.

L'estudi d'Antoni Bosch, i això és un tret comú dels treballs platonistes que segueixen els passos del mestratge del professor Jordi Sales<sup>5</sup>, dóna al llenguatge i especialment al vocabulari platònic una especial atenció, perquè es tracta del moment justament anterior al de la seva cristal·lització en un vocabulari «tècnic». Fixar-se en la *novetat* del mot ajuda a comprendre la funció del text, perquè ens ajuda a una lectura *renovada*, que és el que es pretén: restaurar la novetat original, l'originalitat de l'origen (p. 25, nota 19). Una altra característica del complex metodològic on s'emmarca el treball consisteix en la recerca de la centralitat interpretativa en el mateix diàleg: ens trobem, precisament en el capítol primer del llibre, amb una narrativa de la història de la interpretació del *Lisis* que tracta d'«evitar les centrifugacions»: «Amb aquesta història de la interpretació del *Lisis* també se'n posarà de relleu la necessitat d'abordar-lo d'una altra manera: llegir-lo des de dins, sense caure en paranys de centrifugacions que no permetrien concentrar-se en el treball interpretatiu del *Lisis* com a obra completa en si mateixa» (p. 45). Centralitat entesa en dos sentits: mantenir-se en els diàlegs com a centre de la recerca; considerar la situació privilegiada del centre del diàleg. Respecte del primer sentit, si ja de per si és una norma prudent en la interpretació dels textos la de mantenir-se en ells mentre sigui possible, cal dir que el segon esdevé capital en Plató quan ell mateix situa destacadament la centralitat significativa del text en el seu mateix centre<sup>6</sup>. Si ens centrem en el *Lisis*, el professor Bosch no pot sinó també referir-se a aquesta centralitat, si bé sense desplegar-la massa: «Sòcrates, doncs, directament mai no ha formulat la pregunta del final del *Lisis* (què és l'amic) sinó que aquest interrogant el suposa formulat pels qui se'n van. Ell, per contra, sí que

5. A. BOSCH-VECIANA, *Amistat i Unitat en el Lisis de Plató*, parla detalladament d'aquests principis o pautes en les pp. 23-24, especialment en la llarga nota 18. Vegeu-ne una presentació conjunta en J. MONSERRAT MOLAS (ed.), *Hermenèutica i platonisme*, Barcelona: Barcelonense d'Edicions, 2002.

6. Ho hem provat expressament de *El polític* en J. MONSERRAT MOLAS, *El polític de Plató. La gràcia de la mesura*, Barcelona: Barcelonense d'Edicions, 1999, pp. 159-187 i 338-351, i de manera específica en l'article «La mesure comme principe constitutif du Politique de Platon», *Revue de Philosophie Ancienne*, 2003. Properament apareixerà l'estudi de Xavier Ibáñez sobre el *Teetet*, amb una constatació coincident.

7. Consideració al marge de 239-240n157: «El *Lisis* apareix com una obra platònica en la qual s'assaja una gramàtica del *camí*». La temàtica reapareix a la p. 288: «Allò que el 'trobar-se plegats' comporta és un desplaçar-se, però no un desplaçar-se qualsevol sinó un desplaçar-se que vol atènyer alguna cosa d'essencial, d'ésser: la veritat. Allò que en la *synousía* mou el moviment a moure's, allò que disposa al trobar-se plegats, és la recerca del permanent, de la veritat, que, alhora suposa, un estat permanent de recerca». Vegeu, al respecte, la distància entre el *camí* socràtic i el *camí del camp* heideggerià que planteja el professor americà F. J. GONZÁLEZ, «Caminant el *Feldweg* de Heidegger», en *Comprendre*, V, 2003/1, 65-79.

8. Que Sòcrates no tingui res més a dir depèn d'un condicional: «si res de tot això és allò que és amic». La conversa podria continuar si resulta que el que han dit no és del tot encertat. Després A. Bosch diu que «Sòcrates confessa la insuficiència del *logos* per tal de definir la *philia*» (p. 221). Podem preguntar-nos: en tota condició? O en les condicions de l'escena? Del text només pot deduir-se la resposta afirmativa a la segona pregunta. Antoni Bosch-Veciana parla de «impossibilitat proposicional d'aquest *logos*». I encara afegeix (p. 233): «la insuficiència del llenguatge proposicional per argumentar adequadament la *philia*». (Cf. Francisco J. GONZÁLEZ, «Non-propositional Knowledge in Plato», *Apeiron*, 1998, 32, 235-284). Això no es pot deduir concloentment del text perquè del text es conclou només respecte de l'escena dialogal tractada: la sola expressió «oclusió del *logos*» ens podria apropar massa fàcilment a un cert escepticisme o bé a formes al·lògiques de veritat que no crec que sigui precisament la interpretació que s'hi defensa.

ha formulat dues altres preguntes: a) Com s'esdevé amic (a l'inici de la conversa amb Menexen); i b) què és «allò [que fa que se sigui] amic» o, dit altrament, «quin és el 'fonament de l'ésser amic'» (en les pàgines centrals del diàleg [212-213-214], d'acord amb la paginació stephaniana» (p. 191). Precisament al final de la pàgina central del *Lisis* (213) hi ha un dels instants escènics més elaboradament precisos: la interrupció de Lisis davant el fracàs-aporia de la conversa Sòcrates-Menexen, la intenció socràtica de continuar la conversa amb Lisis «delectat pel seu desig de saber (*philosophia*)», i la renúncia a continuar pel *camí* difícil<sup>7</sup>. El text remet a una via més difícil a la qual es renuncia. El diàleg cal llegir-lo clos i acabat, però també cal adonar-se que el diàleg resta com badat, obert, pel bell mig.

És difícil d'interpretar el «fals final» de Sòcrates: que quedi sense paraules no és pas un registre inhabitual, i, en molts casos, no és sinó el senyal de l'oclusió d'una via i de la necessitat d'obrir-ne una altra<sup>8</sup>. Que la dissolució final de la *synousía* es degui a la irrupció dels pedagogs beguts perquè s'ha fet l'hora de tornar a casa, ens ha d'obligar a ser cauts a emfasitzar la desposseïció del *lógos* que representa Sòcrates. De fet, Sòcrates té al cap fer entrar en la conversa algun dels més grans. Qüestió difícil de dilucidar, quan cal mantenir-se en el text. Però el text ens obliga a anar més enllà d'ell: a anar més enllà de Sòcrates, doncs? Perquè, retinguem-ho, qui fa parlar i callar a Sòcrates és Plató.

Plató tanca l'escena, és cert, però és una escena on Sòcrates es queda amb ganes de parlar. Si calgués interpretar-ho altrament, potser aventuràriem que Plató vol mostrar la necessitat de posar un aturador a Sòcrates –que no deixaria mai de parlar, que no tindria mesura! Antoni Bosch diu més endavant: «Aquesta figura corrent de Sòcrates [conversador] serà la que Plató, també en el *Lisis* capgirarà o, si es vol, complementarà amb un Sòcrates silent i a qui és posat aturador en aquesta disposició a parlar, i més quan aquest parlar és un parlar innecessari: tot el que calia parlar ja ha estat enraonat. La continuació del fragment final del *Lisis* és prou il·luminadora en aquest sentit» (p. 206). Tindríem, doncs, una correcció platònica a Sòcrates: el silenci que acompanya la reflexió, no la simple enraonia que calla de cansament. «Plató, en el final del *Lisis*, orienta el lector decisivament: posa fre al personatge popular de Sòcrates, que normalment és dibuixat amb una tendència imparable a seguir preguntant i conversant, com en 223a1-2, i, de manera sorprenent, reorienta el personatge, a través del recurs a la caracterització dels esclaus-pedagogs com a *dàïmons*, cap a una intel·ligència més profunda d'allò que s'ha esdevingut tot al llarg de la conversa *synousial* i que li farà pronunciar les darreres paraules del *Lisis*» (p. 208, cf. p. 214).

En el diàleg s'hi esdevé una *synousía*: Sòcrates, que és sol·licitat com a auxiliar d'una potencial relació eròtica diàdica (entre Hipotales i Lisis, l'única relació en el diàleg notòriament incompleta), acaba conformant una relació d'amistat triàdica (amb Lisis i Menexen) i definint la *philía* com una relació triàdica (amb el *próton philón*). Tots són parelles, excepte Sòcrates, que va sol (la unitat); Sòcrates és sol·licitat per un dels membres de l'única parella que encara estaria per formar. L'acció socràtica resultant no és, però, «aparellar» Lisis i Hipotales, sinó fer tota una altra cosa: és, més aviat, una ampliació en l'amistat de la reducció eròtica diàdica ja existent i de la desitjada. «El diàleg *synousial* va escenificant un apropament entre Sòcrates, Menexen i Lisis: en la mesura que la *synousía* es va desplegant, es va realitzant l'apropament que duu a una relació de *philía*, tal com serà reconegut en el final del *Lisis*. El text marca el *tem-po* dels moviments *synousials* que desembocaran en la constatació socràtica de l'assoliment del bé preuat que és la possessió de l'amistat»<sup>9</sup>.

«Sense *synousía* no hi ha filosofia» (pp. 413-414). Aquesta és, potser, la tesi més forta del llibre<sup>10</sup>. «La *synousía* és la manera de fer i de ser de la filosofia socràtico-platònica. (...) El *Lisis* ens aproxima, des d'un vessant nou, a comprendre què és fer filosofia i què és la filosofia» (pp. 426-127). Caldria, tanmateix, acceptar una extensió i una restricció: una versió extensa de *synousía* que no tingui res a veure amb les edats dels participants, i una restringida al moment «creatiu» que pot tenir lloc en el fre de les ànimes –deixem de banda la «filosofia política» en el sentit que li dona Strauss, o sigui l'aparició pública de la filosofia on no podem pressuposar «relacions d'estimació». Cal preguntar-se, encara, com es conjuga la *synousía* amb altres formes socràtico-platòniques de filosofia: el *symposium* i la *xenía*, per exemple, perquè «la *synousía* és l'espai filosòfic per excel·lència, encara que no pas l'únic» (p. 427).

Podria semblar, a més, que la *synousía* que retrata el *Lisis* està emparentada amb el *symposium*, perquè precisament la beguda és ben present en el diàleg, fins al punt que les connexions entre ambdues institucions apareixen clarament suggerides: les festes Hermaies, l'«estem com beguts» de Ctesip tot escoltant la conversa, els pedagogs que apareixen beguts al final; etc. El *Lisis* és un diàleg on tothom acaba agafant «el puntet». Diu Antoni Bosch-Veciana que «se'ns dibuixa un Sòcrates ebri de conversa»<sup>11</sup>. El possible parentesc amb la qüestió debatuda en *El convit* i la nit de la destrucció dels Hermes, de la qual va ser acusat Alcibiades, just abans de la sortida de l'expedició a Sicília, resulta, també en això, evident<sup>12</sup>.

9. A. BOSCH-VECIANA, *op. cit.*, p. 246. Un dels fets més sorprenents del *Lisis* és la tendra edat dels interlocutors de Sòcrates. Hi ha qui, per això mateix, ha posat en dubte la versemblança de l'escena, d'un Sòcrates tractant com a adults aquests nens. Si hi ha, però, alguna cosa constant en l'acció socràtica tal com la podem suposar segons els testimonis i recreacions arribats, és la seva franquesa en el tracte davant tothom, un tracte directe, sense concessions, respectuós amb la llibertat de l'altre però a la vegada fermament exigent en la coherència de l'interlocutor: una conversa amb Sòcrates era posar-se en tracte amb una pedra de toc capaç de discriminar les ànimes. Aquesta fermesa posada davant uns infants aporta un principi pedagògic valuósíssim: tractar el nen com a home. Si els interlocutors centrals del *Lisis* esdevenen amics és perquè Sòcrates ha tractat els nens com a interlocutors igual per igual, els ha exigint coherència, valor per a recer-car, per a reconèixer els errors i les ignoràncies. No els ha tractat llagoterament, consentint-los, afalagant-los; aquest és el mal mètode emprat per Hipotales i que no fa sinó donar nens malcriats i aviciats. Sòcrates els ha tractat amb el respecte que es deu a les persones adultes, a la capacitat de paraula de les persones adultes. Cf. Alexandre GALÍ, *Darrers escrits (1967-1969)* (Barcelona: Fundació A. Galí, 1989, pp. 321-322).

10. Més restringit: «Certament la *synousia* vehicula la filosofia socràtica. Però és més que això: és la forma de la filosofia socràtica i, per tant, l'expressió d'una filosofia viva que només en *synousia* pot considerar-se com a tal» (p. 28). Ampliat: «La *synousia* és el receptacle de la filosofia i com a tal determina la manera de ser de la mateixa filosofia». Restringit: «La *synousia* apareix, doncs, com la matriu essencial del *dialogar* socràtic, tal com Plató dona entenent en el *Lisis*. D'aquí l'atenció extraordinària que cal donar-li» (p. 227).

11. Una *hermenèutica hipotèti-ca* podria fer Funa provatura

### 3. [Dionís i Hermes] Symposia socràtica aristofànica

d'interpretació embriagada al fil del recurs narratiu dels onomàstics i patronímics relacionats amb *hippos* cavall, i *demos* poble: el diàleg resultaria una cosa com ara aquesta: els joves cavallers (aristòcrates) Ctesippos, Hipptales que pretenen «posar-se sobre» el poble o *demos* (els infants Lisis i Menexen, fills de Demòcrates i Demofont). Sòcrates, sol·licitat pels cavallers aristòcrates en el seu desig d'emparar-se dels fills del poble, acaba aliant-se en una *synousia* amb els fills del poble (Lisis i Menexen esdevindran amics de Sòcrates i futurs companys), i lliurant-los als seus amants. Resultaria aquesta, doncs, una lectura que avalaria l'acusació de Polícrates segons la qual Sòcrates era un enemic del poble, conseller ocult dels assassins de la democràcia –els mutiladors dels Hermes–, un traïdor al règim, i segons la qual, també, els qui el defensaren després de la seva mort no són sinó reaccionaris que somien la restauració oligàrquica. Respecte a l'ús d'aquests jocs amb els noms, i precisament amb *demos*, cf. ARISTÒFANES, *Cavallers* Plafagó té enganyat Dem, un vellet simple i aviciat, i és suplantat, en virtut d'un oracle, pel Salsitxer, que venç Plafagó en vilesa, i rejeve-neix Dem, restituint-li el discerniment. Plafagó representava el demagog Cleó, Dem, el poble d'Atenes.

12. Cf. J. SALES, *A la flama del vi*, 1996, i L. STRAUSS, *On Plato's Symposium*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 2001.

13. Luigi M. SEGOLONI, *Socrate a Banchetto. Il «Symposio» di Platone e i «Banchettanti» di Aristofane*, Roma: GEI, 1994, 279 pp. Seguim, sobretot la segona part del seu estudi: «Ritratto di un cattivo maestro: il *didaskalos* dei *Banchettanti* da Aristofane a Platone».

14. Poden consultar-se en l'edició de C. Cassio, *Aristofane. Banchettanti. I frammenti*, Pisa 1977, i en l'edició de R. Kassel-C. Austin, *Poetae Comici Graeci*, Berolini-Novii Eboraci, 1983 i ss.

De la mateixa manera que Antoni Bosch suggereix que el *Lisis* és la recreació literària platònica de la variació socràtica d'un model pedagògic atenenc, la *synousia* s'ha establert sovint que *El convit* és la recreació literària platònica de la variació socràtica d'un altre model pedagògic atenenc, el *symposium*.

No deixa de sobtar que, enllaçada amb l'entramat conceptual anterior, la primera comèdia d'Aristòfanes portés per títol *Daitales* (*Els Banquetejadors*) i que fos una crítica de les noves tendències pedagògiques. Luigi Segoloni ha avançat la hipòtesi d'identificar amb Sòcrates el *didaskalos* que hi surt mencionat<sup>13</sup>. A partir d'aquesta hipòtesi, relaciona formalment i temàticament *Els Banquetejadors* amb *El convit* platònic i aporta noves llums sobre l'origen del gènere designat com a *lógoi sokratikoí* per Aristòtil. En la primera part del seu llibre («Il “processo” di Alcibiade a Socrate nel *Simposio* platonico: il *Simposio* come nuova apologia di Socrate»), i en la tercera («Poetica ed ermeneutica platonica: tragedia e commedia nel *Simposio*») analitza respectivament el discurs d'Alcibiades i les darreres paraules de *El convit* platònic. Els resultats globals del seu estudi els resumeix en les següents afirmacions: 1. La reafirmació de Sòcrates com a «objecte» de literatura. 2. Una visió del *Symposium* com a obra adherida a la polèmica filosòfico-literària del segle IV, molt radicada en la història. 3. Literàriament, la superació del contrast i la reconciliació del filòsof amb la poesia s'esdevé precisament sobre el fonament i en nom d'una literatura nova i diversa de la poesia «mimètica» tradicional: una literatura fonamentada sobre el coneixement de la realitat propi del filòsof, útil i instructiu, coherent amb els pressupostos ètics i pedagògics de la reforma política auspiciada i dissenyada per Plató. Els diàlegs platònics –entre ells *El convit*– intenten representar l'arquetip i model d'aquesta nova literatura. Ara ens interessa especialment el que diu Segoloni en la part central del seu llibre, «Retrat d'un mestre ocult: el *didaskalos* dels *Banquetejadors* d'Aristòfanes a Plató».

*Els Banquetejadors* (*Daitales*) va ser representada l'any 427aC; era la primera comèdia d'Aristòfanes, amb la qual el comediògraf debutava en l'escena del teatre atenès, i es va emportar el segon premi. Només ens en queden restes, la més important de les quals és una «autoreferència» del mateix Aristòfanes en la paràbasi de *Nubes* (vv. 528-536) i uns cinquanta fragments amb un total de seixanta versos<sup>14</sup>. El sentit dels fragments resulta clar: en l'escola d'un mestre-rètor «a la moda» i freqüentant companyies com la d'Alcibiades, el fill Corromput ha après un llenguatge fet de paraules noves i rebuscades que susciten la desaprovació i el menyspreu del pare, el qual, retrògrad i partidari de la cultura tradicional

representada per les glosses homèriques –que el fill admirador dels rêtors desconeix–, veu arreu modes extravagants i novetats perilloses. El llenguatge que empra el fill és molt proper a una de les matèries que Sòcrates ensenya a Estrepsíades en *Nubes*. A més, el mestre de *Banquetejadors* ensenya també sobre recerques astronòmiques i científiques. Recordem que el mestre atribuït públicament a Alcibiades era Sòcrates.

Així, doncs, de la mateixa manera que Wilamowitz suposava el *Protàgoras* en una relació directa al *Kòlakes* d'Eupolis, Segoloni proposa que *El convit* platònic es relacioni amb el *Daitales*. Segueix així la intuïció de Rossetti, el qual sosté, sobre la base d'aquests i altres testimonis d'Aristòfanes, Plató, Xenofont i altres socràtics, que la recerca socràtica constitueix una via de caràcter pedagògic-educatiu original caracteritzada per freqüents i frugals *sussitia* que tenien lloc a casa del mestre. Malgrat algunes diferències rellevants, la figura de Sòcrates que presideix aquests «menjars socials» de la via delineada per Rossetti i aquella del «Sòcrates en convit» que emergeix de l'anàlisi del *Daitales* que fa Segoloni, són comunes respecte a la *convivialitat* socràtica<sup>15</sup>. Reforça encara més la relació entre el *El convit* i *Els Banquetejadors* el fet que Alcibiades apareix en diverses obres de Plató (i d'Aristòfanes), mentre que Aristodem només apareix en *El convit* i només apareix en *Els Banquetejadors* –que sapiguem. Que Aristodem i Aristòfanes no apareguin en el *Protàgoras* és important perquè anul·la que *El convit* s'inspirés en el *Kòlakes* d'Eupolis, on sí que està inspirat el *Protàgoras*.

Segoloni accentua en les restes aristofàniques l'altra figura de Sòcrates: «Ma Aristodemo e insieme a lui Alcibiade, come abbiamo osservato sopra, nella nostra commedia [*Daitales*] venivano messi alla gogna per i loro costumi sessuali: *katapygones* tutti e due, e quindi soci e compagni del figlio cattivo, *katapygon* per antonomasia certo per colpa del maestro di cui, probabilmente insieme agli altri due, è allievo. Abbiamo anche osservato come proprio la *katapygosyne* sembrerebbe essere una delle note distintive della scuola di tale maestro e dei suoi discepoli. Orbene, proprio tale aspetto caratteristico dell'insegnamento impartito dal *didaskalos* della commedia costituisce un altro indizio a favore di quel rapporto tra i *Banchettanti* e il *Simposio* platonico di cui stiamo discutendo»<sup>16</sup>. Precisament, aquest testimoni faria plausible, doncs, que *El convit* platònic resultés una nova apologia de Sòcrates en resposta a les acusacions dels *Núvols* d'Aristòfanes, a les de la *graphé* de Meletos i a les de la *Kategoría* de Polícrates. «Proprio in considerazione di ciò, Stallbaum, che pure considera la celebrazione e la difesa della memoria di Socrate come fine ultimo del *Simposio*, rifiutando l'opinione di quanti avevano sostenuto che con il rac-

15. ROSSETTI «Il momento conviviale dell'eteria socratica e il suo significato pedagogico», *Anc. Society*. 7, 1976, 29-77. Cf. SEGOLONI, *op. cit.*, p. 137 n. 46.

16. SEGOLONI, *op. cit.*, p. 140. La traducció de *katapygosyne* (retret atribuït als deixebles –de Sòcrates– i als seus *didaskalos*) segons Liddle-Scott: «unnatural lust, in Att. the middle finger (used in an obscene gesture)». Tinguem present, però, el que diu el mite d'Aristòfanes en *El convit* de Plató: Aristòfanes ensenya que gràcies a la virtut d'*eros* els homes i particularment la millor part del sexe masculí, els que originalment eren homes i ara, partits, se cerquen mútuament, accediran a una condició que comporta un greu perill per als déus. Leo Strauss recorda aquí el fet que l'heroi aristofànic dels *Ocells* que reix a destronar els déus i a esdevenir sobirà de l'univers gràcies als ocells, és el pederasta Pisteter (L. STRAUSS, *El problema de Sòcrates*, Barcelona: en preparació).



conto del 'gesto superbo' di Socrate nei confronti di Alcibiade Platone avesse voluto difendere Socrate "*ab impuri amoris suspicio - ne*", afferma che di accuse di tal genere no ci è stata tramandata dagli scrittori antichi alcuna notizia, cosicché sarebbe risultato inutile e inopportuno per Platone difendere la "*innocentiam et sanctitatem Socratis, a nullo umquam in controversiam vocatam*"; tale difesa, infatti, avrebbe potuto piuttosto suscitare i sospetti, anziché allontanarli. La conclusione di Stallbaum è dunque che la difesa di Socrate implicita nel discorso di Alcibiade riguarda qualcos'altro e non certo l'"*impudicitiae crimen*"<sup>17</sup>.

Segoloni sosté que el cor del *Daitales* el conformarien els «meteorosofistes» de qui parla Aristòfanes, entre els quals es trobava Sòcrates: resultarien ser els participants en un convit que, després d'haver sopat en un temple d'Hèrcules, esdevenen un cor com «una brigada d'allegri e gaudenti crapuloni, intenti a banchettare e gozzovigliare, forse -come su può continuare verosimilmente a supporre pensando agli omologhi "parasiti" di Eupoli- a spese e alle spalle dei bravi ma sprovveduti genitori dei loro allievi che, sborsando forti somme di danaro come Strepsiade nelle *Nuvole* (cf. vv. 245s. e 1146s) o come personaggi quali Callia, secondo quanto lasciano intendere i frammenti dei *Kòlakes* e come riferiscono di lui Platone (*apol.* 20a2-c2) e Senofonte (*symp.* I 5) affidavano loro i propri figli perchè li educassero, ottenendo peraltro -nell'ottica di Aristofane- i bei risultati che l'epilogo delle *Nuvole* rivela e che l'epiteto di *katapygone* attribuito ad uno dei fratelli dei *Daitalès*, come pure le sue abitudini debosciate che esamineremo tra breve, lasciano facilmente intuire».

Hi ha qui ha notat una aporia entre la manera com es presenta Sòcrates en *Nubes*, austera, malaltissament frugal, i el que diu el discurs dolent o malvat sobre com viure bé i esplèndidament. La dificultat es resoldria si Sòcrates s'assimilés, com s'acaba de suggerir, als meteorosofistes cràpules dels *Banquetejadors* i després fos distingit específicament en *Nubes*. En les paraules que pronuncia el Discurs Injust que apareix en aquesta darrera comèdia hi quedarien els rastres de la comèdia anterior, com ja suggereix Aristòfanes mateix. Amb aquest expedient s'explicarien les acusacions contradictòries contra Sòcrates a les quals caldria donar resposta: la figura de Sòcrates assimilada a la pedanteria sofisticada dels intel·lectuals a la moda i la figura de Sòcrates assimilada als pàl·lids, malaltissos i empobrits recercadors de la natura<sup>18</sup>. El convit de Plató seria la resposta a les dues comèdies d'Aristòfanes<sup>19</sup>.

Tenim, doncs, que «Sòcrates en diàleg» - «Sòcrates en convit» resultaria la matriu comuna i fonamental dels dos gèneres literaris, els *lógoi sokratikoi* i els *sympósia sokratiká*. Derivarien, doncs, de Sòcrates i del seu ensenyament. Encara podríem afegir-hi el

17. STALLBAUM, (ed. comm.), *Platonis Symposium*, Gothae 1852 (3a), p. xxx ss. Citat per SEGOLONI: *op. cit.*, pp. 143.

18. Amb la qual cosa tindriem en el personatge de Sòcrates dues figures de la filosofia del seu temps. Sobre la pobresa, en dóna una magnífica anotació, citant Stroud, Antoni Bosch Veciana, fent referència a la manera com sembla que va acabar el Lisis històric: la filosofia empobreix. «El més remarcable és l'empobrimient familiar d'aquell home [Lisis] de família benestant "who may have followed his early passion for philosophy"» (*ob. cit.* p. 78).

19. El convit també seria una apologia de Plató contra Antístenes: SEGOLONI, *op. cit.*, pp. 166-169. «Tale influjo consiste dunque precisamente in questo: che la commedia antica ha fornito agli autori di *lógoi Sokratikoi* il modello letterario-formale e lo spunto polemico-tematico per la rappresentazione della figura di Socrate -Socrate "in dialogo" potremmo dire- che costituisce il punto di contatto e l'elemento comune tra la commedia antica e la letteratura socratica. (...) In una parola: per Platone e gli altri socratici, il Socrate e l'Atene dei comici come specchio e immagine -ovviamente deformata- del "vero" Socrate e della Atene del suo tempo». SEGOLONI, *op. cit.*, pp. 180-181, 181 n. 27: Sobre el paper històric documental de la comèdia antiga, tenim l'anècdota, transmesa en dues *Vides* anònimes d'Aristòfanes, segons la qual Plató va enviar les comèdies d'Aristòfanes al tirà Dionís quan aquest li demanà que volia conèixer la forma de govern d'Atenes (*Ar. test.* 1 K. A., 43ss).

següent per tal d'agombolar «Sòcrates en *synousía*». Francisco J. Gonzalez coincideix també a afirmar que el suggeriment que el diàleg platònic tenia els seus orígens en el drama pot haver menys tingut un altre fenomen important del món antic atenès, el *symposium* o festa de la beguda, el qual, en addició a la conversa o diàleg, implicava endevinalles, faules i cançons de beguda o *skolia*<sup>20</sup>. La literatura *sympòtika* va gaudir d'una producció notable: més enllà dels *Symposia* de Plató i de Xenofont, que són peces cabdals d'aquesta literatura, es van compondre diàlegs amb el mateix nom per acadèmics tardans i per peripatètics com a marcs de discussió filosòfica. L'estudi de M. Tecusan sobre el *logos sympotikós*, citat per F. J. Gonzalez, aclareix com era d'important el *symposium* en tota la filosofia de Plató<sup>21</sup>. Segons Tecusan, en el pensament epistemològic de Plató poden trobar-s'hi elements del *symposium*, com, per exemple, a més de *El convit*, el *Timeu*, que comença com un *symposium* en el qual Crítias, Timeu i Hermòcrates paguen l'hostialitat de Sòcrates<sup>22</sup>. Hem vist abans com Plató descriu la conversa socràtica del *Lisis* en termes de «festí de paraules» (*Lisis* 211c10-d1). En *Protàgoras* 347c-e es podria trobar un informe del «bon» *symposium* tal com Plató el veuria: a diferència dels homes simples o ordinaris (els *phauloí*), els *kalokagathoi*, que saben com conversar i debatre de qüestions per si mateixos, no necessitarien qui els entretingui ni tampoc músics: l'entreteniment i l'educació implicada en els *symposia* dels *kalokagathoi* atenesos seria en gran part intel·lectual i filosòfica, com es representaria precisament en *El convit* de Plató<sup>23</sup>.

#### 4. [Dionís i Zeus] Xenía (socràtica) platònica

Si, per una part, la figura de la filosofia representada pel personatge Sòcrates pot semblar fins a cert punt integrada en les institucions del *symposium* i la *synousía*, mai no l'abandona la consideració de la *xenía* en el seu aspecte d'estrangeria o d'estranyesa: és una de les notes que Plató dóna de Sòcrates o de la filosofia repetidament. Recordem, sense ser ni de bon tros exhaustius, el que diu Sòcrates en l'*Apologia*, el que diu d'ell Alcibiades en *El convit*, el que diu Sòcrates de la filosofia en *La república* o en el *Teetet*. La *xenía* era, tanmateix, una institucionalització d'allò foraster. Podríem preguntar-nos ara de quina manera es reclamava la filosofia beneficiària d'aquesta institució<sup>24</sup>.

En *Les lleis*, després d'haver tractat dels ambaixadors, Plató passa a ocupar-se, com a segon aspecte de la relació de la *polis* amb l'exterior, de l'acolliment que es deu als forasters que arriben a la ciutat dels magnesis. El tema esdevé el de la *philoxenía* sancionada per la protecció de Zeus *Xénios* (953d-e). Es tracta de determi-

20. F. J. GONZALEZ, *The Third Way. New Directions in Platonic Studies*, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 1995, pp. 28-29.

21. M. TECUSAN, «Logos Sympotikos: Patterns of the Irrational in Philosophical Drinking: Plato Outside the Symposium», in *Sympotica. A Symposium on the Symposium*, ed. O. Murray (Oxford: Clarendon Press, 1990), pp. 229-260, és una minuciosa discussió sobre la institució *sympòtika* en la filosofia de Plató. Fins i tot Epicur va escriure un *Symposium*, criticat per Ateneu (186a) per manca d'art. És interessant que el darrer platonista, Plutarc de Queronea, va escriure diàlegs *sympòtics*, les *Quaestiones convivales*.

22. M. TECUSAN, *ibid.*, p. 243.

23. TECUSAN, *ibid.*, pp. 257-258. Contràriament, F. J. GONZALEZ, *op. cit.*, pp. 28-29, no veu clar que els dos primers llibres de *Les lleis* en els quals es descriuen els costums *sympòtics*, representi un model diferent de la *paideia* exposada en el *Protàgoras* (TECUSAN, 259ss). El vi pot jugar un paper decisiu en el pensament de Plató sobre els *symposia* en *Les lleis*, però la precaució de Plató respecte de la irracionalitat és tan justa com dura en el *Protàgoras* com a *Les lleis*. Les paraules de *Les lleis* sobre el vi donen títol a l'estudi sobre *El convit* platònic fet per Jordi SALES, *A la flama del vi*, ja citat.

24. El concepte d'estrangeria cal entendre'l respecte del peculiar significat del terme grec *xenía*: no sembla correspondre a l'absoluta alteritat, sinó a la proximitat de la

diferència (sobre la distinció en el lèxic platònic entre *xenoi* i *barbaroi*, associada a la distinció entre *stasis* i *polemos*, cf. *Rep.* 468-471c, *Pol.* 262b, *Lleis*, 629d). La qüestió de l'estrangeria és tractada de manera diversa i complexa en tota l'obra de Plató. El problema l'ha afrontat H. JOLY, «Platon et la question des étrangers. Classer, prescrire, analyser» dins *Études platoniciennes. La question des étrangers*, Paris: Vrin, 1992. Sobre la *xenia* en *Les lleis*, per exemple, J.-M. MOREL, «Le regard étranger sur la cité des Lois, en *Le temps philosophique*», I, 1995, 95-113. El tema de la «mirada» forastera sobre les lleis de la ciutat és tractat específicament per Morel, el qual reté que el foraster de *Les lleis* té la funció de mitjancer per a interrogar-se sobre els continguts del saber necessari al legislador. Donat que la ciutat de *Les lleis* està inspirada en un model diví, en el sentit que el *nomos* és producte del *nous*, el qual imita el regne diví del temps de Cronos (713e-714a, 957c), cal cercar en la història i sobre la terra habitada els exemples, o contraexemples, que la reforcin i perfeccionin. Segons Morel, la imatge del temps de Cronos i el saber mimètic resulten insuficients per a legislar: al legislador li calen materials sobre els quals exercitar la seva tècnica peculiar. La mirada forastera a *Les lleis*, és, segons Morel, l'índex d'una articulació política entre el model i l'exemple (pp. 97-98). Respecte de *Les lleis*, utilitzem en aquest paràgraf l'article de MAURO FARNESI CAMELLONE, «La maschera della filosofia: la *xenia* nelle *Leggi* di Platone» [pro mecanoscritto].

nar la finalitat de la visita dels hostes, la durada de la seva residència i les prerrogatives i la llibertat d'acció de què gaudiran, així com de les eventuals sancions per l'incompliment de les normes. En aquest context, es distingeixen quatre menes de forasters. La primera és el dels comerciants, que sojornaran fora de la ciutat i per un temps limitat (cf. 850ad), sota la tutela de magistrats determinats, els quals s'ocuparan sobretot del fet que aquests hostes no introdueixin cap novetat, limitant al màxim la relació amb ells (952d-953a). La segona mena de *xenoi* és constituïda pels espectadors dels espectacles de les Muses, que sojornaran el temps que calgui a prop dels temples, i la seva custòdia correspondrà als sacerdots, que s'ocuparan que no facin ni pateixin danys (953ab). La tercera mena de forasters la componen aquells que arribin amb encàrrecs oficials, i seran hostatjats sota la responsabilitat dels més alts magistrats militars, de manera que puguin gaudir de l'hospitalitat adequada al seu rang (953bc). La descripció que es proporciona de la quarta mena d'hoste, que la ciutat ha de saber acollir adequadament, conté el fet que el foraster atenenc subratlla la correspondència entre els *theoroi* enviats per la ciutat a l'estranger i aquesta particular mena de *xenoi*

«Els forasters de la quarta mena són escassos i no s'ha dit que arribin fins a nosaltres; però si algun arribés, provinent d'una altra contrada, tindria un paper corresponent al del nostre observador. Així, doncs, no haurà de tenir menys de cinquanta anys. Voldrà veure alguna cosa que destaquï per la seva bellesa respecte al que es troba en les altres ciutats, malgrat que voldrà demostrar que en les altres ciutats existeixen coses semblants. Qualsevol d'aquests homes podrà presentar-se sense ser convidat a les portes dels rics i dels savis, perquè ell és també un d'ells. Tindrà el dret d'allotjar-se a la casa de l'encarregat general de l'educació en la certesa de ser un hoste a l'alçada d'un aital hostatjador, o també podrà presentar-se a la casa d'un ciutadà campió de virtut. Freqüentant-los, alguna cosa ensenyarà, alguna n'aprendrà i, a la fi, s'acomiarà com un amic dels seus amics, emportant-se amb ell, com a senyal de respecte, els dons i el reconeixement» (*Lleis*, 953cd).

En aquesta quarta mena de *xenos* hi trobem totes les característiques del *theorós* enviat a l'estranger pel Consell Nocturn. Les seves excepcionals qualitats semblen ser les mateixes que els ambaixadors han de saber reconèixer en aquells *anthropoi theioi* que pertanyen a les altres comunitats, els consells dels quals són fonamentals per a les lleis i per a la virtut de la ciutat. Que la quarta mena de *xenos* sigui *theorós*, resulta evident pel fet que ve a veure les més grans belleses de la ciutat i de les seves institucions. Si és com els ambaixadors, la seva tasca d'observació s'acompanyarà d'una atenta activitat de recerca (*zetesis*). Pròpiament per això, la seva segona característica fonamental resulta la de ser un

*sophós* la saviesa del qual no sembla poder identificar-se amb una possessió definitiva del coneixement, perquè es diu que ell ara ensenyarà ara aprendrà dels millors ciutadans, com s'adiu als homes entre els quals hi ha *philía*. Aquestes característiques el fan apte per a frequentar la casa d'aquells que posseeixen les més altes magistratures de la ciutat, sobretot les que s'ocupen de l'educació, i la d'aquells dels més virtuosos dels ciutadans. La qualitat peculiar d'aquest *theorós-xenós-sophós*, dels ambaixadors enviats a l'estranger, i de l'home diví excepcional, dels responsables de l'educació de la ciutat i dels homes virtuosos sembla poder-se trobar en la figura d'un altre foraster presentat per Plató a l'inici del *Sofista* (216ac)<sup>25</sup>: el Foraster d'Elea, pregunta Sòcrates, ¿no serà un déu, un que ve a observar, un ésser superior i refutador, un déu hàbil en la refutació? Teodor respon que és mesurat, no pas un déu, però sí diví, perquè de fet, diu, anomeno divins tots els filòsofs. Sòcrates diu: «I fas bé, amic.» Un denominador comú de tots aquests *anthro-poi theioi* sembla ser la seva relació amb «l'ésser foraster».

L'anonimat del Foraster d'Atenes no ho és solament del seu nom, sinó del ser filòsof<sup>26</sup>. La mateixa *xenía* permet a l'atenenc d'amagar la fundació filosòfica de la legislació que proposa (i així protegir-se de la llei dels doris que prohibeix la crítica de les lleis, 634d-e). En el diàleg, la filosofia només hi apareix explícitament (857d) com a discussió de les opinions acceptades i, per tant, considerada com a causa potencial dels més grans crims i d'impietat, com a possibilitat de crítica de les lleis fonamentals sobre els déus<sup>27</sup>. Ésser foraster és la màscara amb la qual l'atenenc amaga el seu ser filòsof i així pot exercir la crítica filosòfica sense oposar-se frontalment a la comunitat política. Fins i tot caldrà emmascarar l'origen de les lleis, i sostenir que provenen de l'antiguitat.

A la fi del diàleg cal abolir implícitament la llei de les lleis dels doris (960b-961c) per tal que la nova ciutat i el nou règim puguin constituir-se: en el Consell Nocturn es discutiran les reformes de les lleis per part dels ancians amb la presència de joves (951de); el Consell Nocturn és el lloc de la confrontació de la filosofia i la comunitat política, que reeixirà en la naturalesa de l'educació d'aquells que participen de tal consell, o sigui dels ancians que partipen del cor de Dionís conjuntament amb els joves que ells mateixos escolliran (951e).

L'estranger atenenc atribueix al beure vi en un convit ben governat el significat d'una educació pública que condueix a la templança i permet la moderació de l'audàcia. El mestre d'un simposi ha de ser el mestre sobri de persones embriagades. Ha de posseir, doncs, una mena particular de coneixement, no pas ciència (*episteme*) sinó «assenyament» o sentit pràctic (*phrónesis*) sobre les associacions, o potser *sofia*. Ha de preservar l'amistat ja

25. El Foraster d'Elea protagonitza també *El polític*. Vegeu, al respecte, J. MONSERRAT MOLAS, *El polític de Plató. La gràcia de la mesura*, pp. 24ss. i n. 50 pp. 288-289. Cf. F. J. GONZÁLEZ, «The Eleatic Stranger: His Master's Voice», in G. A. PRESS, *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2000, pp. 161-181.

26. L. STRAUSS, *The Argument and the Action of Plato's Laws*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1975, p. 129.

27. H. ZUCKERT, *Postmodern Platos*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1996, p. 161.

present i preocupar-se que s'acreixi en el *symposium*. La saviesa és tan important que si el mestre de cerimònies n'és, de savi, no cal que sigui ancià. A tots els governants s'imposa la sobrietat: el *symposium* és un *exemple figurat* de la ciutat. És més que una institució que promou la moderació, té a veure amb el problema del govern i el canvi polític: Clinias i Megilos són refractaris, per pietat i per costum, a qualsevol canvi; la seva virtut, el respecte a les lleis, esdevé defecte quan es tracta d'innovar lleis que millorin les actuals. Resulta clar, doncs, que la virtut no es pot exhaurir en l'obediència a les lleis<sup>28</sup>. Beure vi en *symposia* regulats i parlar-ne en el diàleg té una funció paidètica per tal d'inclinar els qui ho escolten a un exercici filosòfic de crítica de les institucions polítiques<sup>29</sup>.

La funció del vi i del convit no és solament la de flexibilitzar les ànimes d'aquells que s'oposen als canvis; als savis no els cal el vi per a ser flexibles als canvis racionals, perquè són savis. Però necessiten el vi pel motiu oposat, per tal de participar completament de la *simfonia* de la ciutat, una simfonia impossible en el regne de la pura saviesa; cal que la seva ment «perdi una mica de claredat». El vi crea harmonia entre els pocs que són savis i els molts que no ho són, entre els governants i els governats, i tal harmonia és *moderació* en el sentit més alt del terme (*Lleis*, 636e-650b).

La filosofia apareix en tota comunitat política com una mena de *fol·lia* que transcendeix l'ordre legal de la polis en la mesura en què és una crítica radical de qualsevol *doxa* amb què es regeixi la ciutat. D'altra banda, el filòsof, en quant inserit en una comunitat, opta, si no per la subversió, pel propi exili, perquè l'ànima ha de ser més honorada que la ciutat<sup>30</sup>.

L'ensenyament de l'atenenc reposa sobre la fe en els déus. La perspectiva del llibre final de *Les Lleis*, però, amb el tractament de la *xenía* i del Consell Nocturn, sembla donar lloc a una consideració sobre què sigui el diví. Amb aquesta pregunta la filosofia, emmascarada per la *xenía*, apareix al final de *Les Lleis* problematitzant novament el fonament de la comunitat política<sup>31</sup>: de quina manera és pensable una conciliació entre la mútua obertura de filosofia i política i la seva estructural irreductibilitat?

## 5. Conclusió

Les divinitats que presideixen la ciutat de Magnèsia són Zeus *Xenios* i, en els dos primers llibres de *Les Lleis*, Dionís, prou present en la segona meitat del llibre primer, quan es tracta el tema de l'embraguesa (636e-650b), i directament reclamat en la descripció del cor d'ancians que tanca el llibre segon (664d-674c). Entre aquests dos moments se situa tot el primer tractament del diàleg, dedicat precisament a l'educació. Una de les característiques deci-

28. L. STRAUSS, *The Argument and the Action of Plato's Laws*, pp. 15-19.

29. L. STRAUSS, *ibid.*, pp. 20-21. L'educació és el criteri distintiu per a la igualtat política, perquè les atribucions de càrrecs polítics i d'honors són per mèrit basat en l'educació i la virtut de cadascú (pp. 86-87).

30. L. STRAUSS, *ibid.*, p. 92.

31. L. STRAUSS, *ibid.*, pp. 169-186. Vegeu, al respecte, C. LLINÀS, «*Quid sit deus?* Sobre La ciutat i l'home de Leo Strauss», en *Relleu* 70, 44-49 i en general les seves reflexions sobre filosofia i teologia política.

sives de Dionís és l'estrangeria, juntament a la de revelar-se emmascarat, en certa mesura presentant-se com a absent. Arribant com a *xenos* Dionís haurà de ser acollit segons les lleis de l'hospitalitat de Zeus. Podria afirmar-se que a la ciutat de *Les lleis* la filosofia resulta màximament present en la qüestió de la formació de la virtut dels ciutadans i que es troba en relació estreta a la comunitat política, en una relació a semblança de l'estatut de la *xenia*, segons la proximitat d'allò aliè o l'estrangeria del que és propi.

Per què la filosofia cal que avanci emmascarada? De Plató al *l'arvatus prodeo* de Descartes, a la màscara de la Il·lustració o a la figura de Nietzsche, es podria llegir aquest fet des de la perspectiva d'un saber *superior*, al qual cal protegir-se del món. És possible que l'emascarament de la filosofia es degui a la persecució, però podria tot plegat llegir-se d'una altra manera: si tenim present que també la *filosofia* resulta un dels noms que ocupa el terreny dels sabers pretensiosos, una nova proposta podria presentar-se com un anar més enllà de la *filosofia* establerta, fins i tot mostrant en primer lloc com és de decadent i inútil la filosofia<sup>32</sup>.

Quan Plató empra el terme filosofia, en pot resultar quelcom d'estrany, de *xenos* a la ciutat; quelcom que pot donar-se o bé en l'escalf del *symposium*, afavorida pel vi, de les ànimes que xoquen les unes amb les altres fent saltar espurnes de la veritat, o bé en la intimitat de la *synousia* que permet dialogalment sotmetre la *doxa* per tal de poder fer l'esforç comú de re-mirar-se les coses altra vegada com si fossin noves. Que totes les notes típiques de la *atopia* siguin pròpies de la filosofia només fóra cert si la política fos el lloc irremissible del sentit de la confrontació humana. No li ho són pas totes, d'inherents, si la ciutat es resol en una forma que incorporés el *logos* en la seva constitucionalitat, és a dir, si d'alguna manera l'estatut del coneixement es reconegués en el desig d'Emerson: «we shall one day learn to supersede politics by education»<sup>33</sup>. Més enllà de les figures de la filosofia, encara resta, doncs, l'establiment de l'*Akademia*

32. Resultaria, doncs, que Plató és també actual perquè ens mostraria el final de la filosofia, el seu terme, i apuntaria només al seu inici si és que la filosofia fos possible. Cf. Josep MONSERRAT MOLAS, «Rivals i amants: Rivals d'amor. Comentari al platònic *Anterasta*», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XI, 1999, 19-55, on Sòcrates s'interposa entre les figures del filo-gimnasta i el filòsof. O, potser, s'apunta a una cosa que va més enllà de la filosofia: una metafilosofia? I si Plató va acceptar el prejudici antifilosòfic? Era Plató un antifilosòf? Em penso que podria formular-se de la següent manera: la filosofia occidental no comença amb Plató, sinó que acaba amb Plató.

33. R. W. EMERSON, *The Conduct of Life* (1860), en *Works*, London: Routledge, 1894, p. 386. Citat per Antonio Lastra i Javier Alcoriza en la introducció a la seva traducció de H. ADAMS, *La educación de Henry Adams*, Barcelona: Alba Editorial, 2001. Vegeu també A. LASTRA, *Constitución americana y el arte de escribir*, València: Universitat de València, 2002 i Javier ALCORIZA, *El poder de la escritura. La ética literaria de Henry Adams*, València, Universitat de València, 2003.

JOSEP MONSERRAT MOLAS  
Facultat de Filosofia  
Universitat Ramon Llull  
[jmonserrat@filosofia.url.es]